

「慈悲」・「和」・「実」－『葉隠』における奉公人倫理－

Tabata, Mami: “Mercy”, “Hermony”,
“Faith”—Ethics of retainers in “Hagakure”

田 畑 真 美

はじめに

『葉隠』の示すエートス、それはいうまでもなく鍋島藩の武士という特殊かつ限定的な存在に要請されるものであり、端的には主君への絶対的帰依を内容として持つものである¹⁾。ただ絶対的帰依とはいえそれは、単に受動的な没我を目指すのではなく、むしろ、主体的・自律的にそうしたあり方を選び取るダイナミックな性格のものであった²⁾。『葉隠』ではこうした家臣の主君へと向けられた純一無雑な働きかけこそが、主君そして御家を支える原動力として位置付けられていると言える。

確かに、堅固な主従関係は『葉隠』の主軸をなし、そこで語られる中心的な話題は主君とそれに仕える我との一対一の間柄である。しかし、厳密に言えば主君—我の関係を第一義とする個々の存在の力の集積が鍋島藩を支えているのであり、そこには無数の「われ一人」の存在が関与しているのである。彼らは同じ目的—主君—を中心として相互に結び合っていると言えるが、では、この各々「われ一人」として主君に向かいあう自己を持つ存在同士そのもののつながりはどのようなになっているのであろうか。『葉隠』は、こうしたいわゆる横の連帯—主君に奉公する「奉公人」としての間柄の関係—について無視している訳ではない。むしろ、鍋島武士を奉公人としての立場に主眼を置いて見るならば、この関係は本質的とも言えるほどの重要な意味合いを持ってくる。

本稿では、従来縦の関係を中心に語られがちであった鍋島武士が、奉公人として存立するときに持つ横の連関に光を当て、その特質について探ることを目的とする。そしてそのことによって、鍋島武士の織り成す「人倫」のありようにより深みを持たせ、縦の関係、横の関係に関わらず、ひととひととを結びつけるところの本当の基盤というものに言及してみたい。

一、

奉公人としての武士における横の関係を考える場合、まずもって重要な要素として挙げられるのは「慈悲」であろう。例えば「人に異見をして疵を直すといふ事、大切の事、大慈悲、御

奉公の第一にて候³⁾」(1-14)とあるように、「慈悲」とは奉公の要として位置付けられるものであるからだ。「慈悲」の内容についてはこれから詳しく見ていくが、最初に押さえておくべきなのは、ここで言われる慈悲が、仏教の主要概念であるそれではないことである。山本常朝という『葉隠』の語り手と、その思想への仏教の影響という側面は、常朝自身が主君光茂の死に際し、殉死の代わりに出家をしたということ、また『葉隠』の随所に僧の言葉の引用や仏教的色彩の濃い言説が見られる⁴⁾という点を考えると確かに否めない。ただここで扱おうとしている慈悲については、それが仏という絶対者から救いを求めるあわれな衆生に施されるものではないこと、また、人と人との間のそれとしても苦しんでいる存在を哀れみ、その苦しみを軽減しようと他者に関わっていく種類のものでもないことから、普通、仏教的文脈で語られる概念とは厳密に区別する必要がある⁵⁾。端的に言えば、『葉隠』の慈悲は、哀れみ、慈しみ、施しというよりは、奉公人として生きる武士が奉公をするときに持つべき共通の心性、もしくは姿勢のような意味合いを持っている。その限りでそれは、すこぶる限定的、特殊なものとして我々の目に映るものである。

では、奉公の要として語られる慈悲とは実際どのようなものなのだろうか。このことを考える前に注意すべきことは、そもそも慈悲という概念は、鍋島武士が共通に肝に銘ずべきものとして挙げられた「四誓願」に見られるということである。「四誓願」の第四条には、「一、大慈悲をおこし、人の為に可成候事」とある。この条文からは「人の為に成る」事そのものが大慈悲の内容であると素直に読み取れる。単純に考えるとそれは、他者の役に立つ、他者のために何かをする、といった一般的な意味となるであろう。しかし、ここで留意すべきなのは「人」の意味である。鍋島武士の心得として語られている限り、「人」とは不特定多数の無記名の人というだけではなく、藩内に属する人という意味を強く持つであろう。同僚としての奉公人、主君等、ともかく藩内に立ちあらわれるあらゆる人間関係を基礎づけるものとして慈悲は位置付けられている。

ただ、人間関係といってもそれは大きく分けて主君に対する縦の関係、奉公人同士における横の関係が考えられる。もちろん、各家庭内の家族関係や同じ奉公人の中での役職による上下関係等、細かくみれば様々な形が存するわけではあるが、ここではさしあたり、奉公という事態に即して分けてみることにした。そして、特にここではその趣旨上、横の関係を中心に見ることを主眼とするが、一応確認のためにも、まず、縦の関係について慈悲のありようを先に押さえておくことにする。

そもそも、鍋島藩において歴代の主君はその性格を「慈悲」深さをもって語られていた。「上よりは御慈悲にて澄もの也」(2-24)とあるように、上から下への働きかけは、「慈悲」に尽きるということが前提としてあったのである。他の論文でも触れた⁶⁾ことなので余り詳述はしないが、『葉隠』には随所に勝茂や光茂ら主君の慈悲の実態が語られている。

重要なのはそうした慈悲の質について検討することであるが、分かり易い例で言えば、それはまず、一般的な意味とも重なる、すなわち他者への思い遣りとして立ちあらわれている。例えば、直茂は非常に寒い夜に牢屋の罪人を気遣う。「一の難儀は籠屋の者共なるべし。火の取扱不相成、壁もなく、着物も薄く、食物も有まじく、扱々、不便の事哉」(3-3)と直茂は言い、罪人へと温かい粥を差し入れさせるのである。可哀想な存在を「不便」と哀れみ、援助の手を差し伸べる心優しい姿がここには読み取れる。

また、慈悲にはこうした思い遣りのみではなく、寛容－広い心で人に接するといった側面も含まれる。聞書5-61における光茂の、出来るだけ罪人の刑を軽くしてやりたいという心根はそれにあたるであろう。

以上挙げたような例はしかし、我々が普通理解する慈悲そのものである。主君の示す慈悲はこうした当たり前のレベルに留まるのであろうか。そこで着目したいのは次のような点である。常朝は、先の引用に続けて「其時は磔も御慈悲に成也」(2-24)と言うが、磔などの刑罰すら「慈悲」に組み込まれているのである。この点は慈悲の主体である主君の心のみの問題に留まらない。主君から下さるものをたとえそれが自らの命を否定することになったにせよ全て慈悲として受容するのは、受け手の受け取り方の問題でもある。つまり、磔をも「御慈悲」に転換する奉公人の心性がここに関わってくる。

それでは、この奉公人としての武士の持つ心性とはどのようなものか。常朝は奉公人としてのあり方を、主君に「身を擲て」(1-9)、「我一人の命を捨て」(同)ている状態、すなわち全存在を主君に賭けているものと考えている。この賭け方は、奉公の究極が「浪人」「切腹」に極まる⁷⁾と言われる程に、切実なものである。つまり、奉公人として、鍋島武士は常に捨身となり主人に仕えることに一辺倒となる覚悟のもとで生きねばならないのである。このあり方からすれば、すなわち、主君のことを心より大切に思い続ける側からみれば、主君から自分へのあらゆる関わりは、否定の余地がなく、全て受容されるべきこととして受けとめられる。「浪人」も「切腹」も「磔」も、自分が全存在を投げかけている存在から下されるものとして、全て価値を帯びる。そのように私に命令して下さった、そうした主君と自分との間で成立する関係そのもの、つながりの確かさをなぞるものとして全ては位置付けられるのである。主君の行為はいわば自分と主君との間の緊密な、疑う余地のないつながりの証である。「自分が主君と間違いなくつながっている」という確かさを手に入れることそのものが、ある種、広い意味での「慈悲」であると言えよう。この形の慈悲は、単なる情愛ではなく、奉公人を奉公人として位置付けてくれる、といった存在承認、存在肯定としての意味を持つものと極論することもできよう。

ともあれ、上から示される慈悲とは、一般的な意味に括り切れるものではなく、それが奉公人としての鍋島武士に示されるとき、とくにきわだった異彩を放つ。その意味でも、慈悲は、

主君と奉公人との関係性を立ちあらわしめるところの、根本的なもの、基盤的なものとしての意味を持つのである。

それでは、縦の関係におけるもう一つの方向、奉公人から主君への関わり方としての慈悲はどのような様相を表すものであろうか。普通慈悲という場合、我がイメージするのは上から下への施し、ということであろう。この点からすると、奉公人としての武士から主君への慈悲という言い方は不適切に聞こえる。しかし、前に確認したように、奉公人の主君への働きかけ—奉公そのものの中核にあるのが慈悲であった。奉公人のあらゆる働きかけが慈悲に根差すといっても過言ではないであろう。とすれば、奉公人から主君に向けて示される慈悲は、その奉公の中身の検討とともに考察される必要がある。

さらにその奉公とは、奉公人が「一人被官⁸⁾」として自らと主君の一对性を追求するものであれ、現実場面においては、一人の力で成し得るものではなかった。同じ志を持つ者が連帯し協力し合い、奉公は成就するものであった。この点を踏まえると、奉公人から主君への縦の関係は、単に両者の一对一对応的な関係のみでなく、その縦の関係を成り立たしめているところの横の関係—奉公人同士のそれ—を考慮に入れて捉える必要が生じる。すなわち、下から上への慈悲は、そのみを単独で捉えるのではなく、横の関係における慈悲と総合的に考えるべきなのである。以上のことに留意し、次節ではいよいよ奉公における慈悲の内実について詳しく見ることにする。

二、

まず、先にも引用した聞書 1—14 の箇所について詳しく見ていこう。ここには既に、いかなる行為が「大慈悲」と呼ばれうるかが示されていた。すなわちそれは、「人に異見をして疵を直す」ことである。この場合の「人」とは、同じ条に「諸傍輩兼々入魂をし、曲を直して、一味同心に御用に立所なれば、御奉公大慈悲なり」（傍点論者）とあるように、奉公を行うという同じ立場にある存在、つまり横の関係にある存在を指すと言える。ここから分かることは、同僚の欠点を直すことが慈悲であるということであるが、では何故、これが慈悲と言えるのだろうか。

このことを明らかにする為に、「疵を直す」ということの意味を押さえておこう。これも先に触れたが、「四誓願」の第四条には「慈悲」を持つべきことが鍋島武士の心得として示されていた。その解釈として常朝は次のように述べている。

「人のために可成事」、是をあらゆる人を御用に立者に仕なすべし、と心得べし。（1—19）

つまり、人のためになることをするという形で説明される慈悲は、さらに踏み込めば、人を何らかの役に立つ存在にせしめることを指すのである。この場合から見ても、「人」は奉公人に限定されてくるであろうが、それぞれの存在がそれぞれに持つ欠点を直し、何らかの用に立

つという意味のある存在になるということは、主君に対する質の高い奉公を保証することになる。同僚の改善はすなわち、主君への関わりを前提として目指されているのである。欠点を直される側にとっては、奉公人としての質の向上を同僚から施されるという点で、その存在に欠けていたものの施しという意味では慈悲を下されたということになろう。このことが慈悲と呼ばれるのは、もうひとつには「疵の直し方」にも由来するが、後述する。直接慈悲と呼ばれるものの対象は同僚としての奉公人と言えるが、しかし、その奉公人の働きは、結果として主君に向けられるものである。主君への質の高い奉公が結果的に導かれるとすれば、ここでの慈悲は間接的に、いやむしろ究極的にといった方がいいかもしれないが、主君につながるものである。つまりここでは、慈悲が横の関係と縦の関係の二重映しになって読み取れるのである。

そしてさらに注意すべきところは、常朝が欠点の直し方について工夫の必要性を指摘している点である。人の欠点を直すことは大切であるが、ただ単に直す為に欠点を指摘するだけでは意味がない。「人の上の善悪を見出す」のはもともと容易なことであり、それに基づいて「異見」するのも容易なことである。しかし、概して人間というものは自分の欠点を直接指摘されることを好まない。指摘によってよりよい存在になるということが保証されていたとしても、それに納得して指摘された点を改善する、ということには仲々直結しにくいものである。常朝はそうした人間の微妙な心の機微にもよく配慮している。指摘する側は「人のすかぬいひにくきこと」をわざわざ「深切」に指摘してやっているという慢心を抱きがちである。その上で相手が「異見」を受け入れねば、相手の落度であるとしてしまう。このことについて常朝は、「異見」は相手を直すどころか相手に「恥をかゝせ」果ては「悪口する」と同等であると述べる。つまり常朝は、一方的・直接的に欠点を直す為の指摘を行うことは、双方の人間関係を悪化させることにつながり、何の益もないと考えているのである。奉公人同士の間柄として相互に信頼関係を持ち、和合するということが理想的な形として『葉隠』には描かれており、その点から見ても、人間関係の悪化、それによる意思の疎通の悪化は当然回避されるべきことであった。

それでは、常朝はどのような形で「異見」すべきであると言うのか。まず相手が請ける気があるかどうか見極める必要があると常朝は言う。そして状況に応じてかける詞や、詞をかける時節についても注意を払う。ただ直接指摘するのではなく、相手が納得し、その信頼が得やすいようにすることも大切である。それには「好きの道などより引入」て相手の注意を促したり、また長所からまず褒め立てる等の諸々の工夫が必要である。ともあれ、相手の身になって考え、どうすれば伝わりうるのか工夫等行い、真摯に関わっていこうとする態度がここでは要求される。相手本位の真摯な態度は、相手にとり「渴く時水呑む」ようにさせるようなものである。強引に自分は相手にとり有益なことをしているのだという慢心でもって関わっていくのとは、まさに天地の差である。そのような真摯な態度は相手に伝わり、「疵直る」という有益な結果に導き得るのである。

以上のことで重要なのは、同じ奉公人としての存在に向かい合う場合の相手本位の態度であろう。心底からその人を「御用に立つ」存在にしようと思う一念が、「異見」の根底にあらねばならないのである。「異見」は、自分が相手にとり有益なことをしてあげた、という自己満足の為に行うのではない。まず相手の存在が大前提としてあるのである。このことは、後にも触れる主君への諫言の態度とも通底する。

そして、相手本位に関わっていくことは、自分と相手との間柄を「和」に保つ為にも有効であった。同じ主君に仕える者同士の連帯や和合は、よりよき奉公につながる。「和」は相互によりよき奉公を全うするための必須条件として求められるべきものであった。常朝が事細かに指摘する「異見」における諸工夫は、まさしくこの「和」を保つためのものであった。常朝は別の箇所でも次のように述べている。

恩を請たる人、懇意の人、味方の人には、仮悪事有共、潜に異見いたし、世間には能やうに取成し、悪名いひふさぎ、營立、無二の味方、一騎当千に成、内々にて能受候様に異見すれば、疵も直り、能者に成候也。(傍点論者) (2-120)

冒頭に挙げられる三種類の人はいずれも、奉公人としての同僚と考えられるが、その人々は工夫によって、「能者」すなわちよき奉公人となる。しかしそれは、同僚にとって頼もしき味方、心をひとつにして奉公に身を捧げる同志になることでもある。相互の関係を保ちつつ、いやむしろその保存に積極的に努力することで、横の関係において揺るぎない緊密な連帯を築いていくことの必要性がここでも窺われる。よき連帯、よき和合の中でこそ、奉公人は各々よき奉公人として自らを位置付けることが出来るのである。

ここで、以上の考察から導き出されたことを慈悲の問題に即して再確認しておく、奉公人という横の関係におけるそれは、まずもって相互をよりよい奉公人になさしめることであった。よりよい奉公人ということは、理想的な鍋島武士となることの一端でもあり、その意味で、相互にとって最高の存在様態を望むということは、相手の存在の積極的承認という形の慈悲であるとも言えよう。

またさらに、この相手をよき存在にしようという心性を根底で支えるものは、ひたすらに相手本位に関わっていこうとする態度であった。すなわち、相手への没入という真摯な態度こそが、また別の意味で慈悲と呼ぶべきものであろう。そして、この相手本位の態度は、相互の関係を和をもたらし、この結果としての和、相互の緊密な絆そのものも、現象形態としては、慈悲のうちに含まれると考えられる。すなわち、ここで示される横の關係の根本は「慈悲」という概念に尽くされる。先に指摘したものにはそれぞれ位相の相違はあるが、誠実、相互信頼、相互承認といった様々な形で奉公人同士を強く結び合うものと言える。奉公が慈悲に尽きる、というのは、まさにこうした、相互の情誼的かつ存在的な結合のありようの重要性を示した言葉なのである。

常朝は、以上のように横の関係の緊密な結合を重要視した。ただし、こうした横の関係は、奉公人の各々が向かっている主君との縦の関係と無関係ではないことは、既に指摘した通りである。したがって上記のように奉公人がよりよき存在となることは、主君とのよりよき関係を意味することでもある。

このことを端的に示しているのは、「慈悲」と「忠節」の関係であろう。常朝は次のように述べてもいる。

御家中に能御被官出来候様に人を仕立候事、忠節也。(1-124)

つまり、人をよりよき奉公人に育てることは、よりよき奉公を行いうるという意味で、主君に対する忠節を尽くすということにもなるのである。奉公人における慈悲は、主君に対する忠節に直結するのである。

慈悲と忠節との関連の深さは、奉公人が行う重要な忠節とされる、諫言⁹⁾の場面をみるとより明らかとなる。「殿の御心入を能仕直し、御誤なきやうに仕るが大忠節にて候」(1-52)とあるように、主君の欠点を直すことは第一の忠節とされた。ただここでも重要なのは、諫言における工夫であった。諫言をする場合、回避すべきことは、「我忠を揚、威勢を立」(1-110)てるような、自分の忠義を外に知らしめ、名を立てようとする態度である。あの人は主君に諫言をする程、主君思いなのだ、と評価されることを求めるのは、結局は主君の為ではなく自分の名声や利益の為に行為しているに過ぎない。表面的には忠に見えるその裏までも、常朝は見通している。いわば常朝は、諫言において示される純一無雑な、主君への自己没入の形を真の忠節として浮き彫りにしようとするのである。偽の忠節にならない為には、諫言の事実が表に表れず、また主君の非も露にならないように密に行うべきであり、なおかつ、主君の納得行くような仕方で諸々の工夫をすることが必要だと言う。この諫言の仕方においても、「諫言をする」ことそのものよりは、「主君の上、どうなりともして能やうに」と主君のことを「我が身を一向に捨て」(1-43)て一心に思う主君という相手本位の姿勢が強調されている。つまり、真の忠節は、主君一辺倒となる心の純粹さを基盤としているのである。

先にも少し触れたが、こうした主君への諫言という形の忠節と、奉公人としての同僚への「異見」という形の慈悲は、いずれも、対象への純一無雑な態度という点で、基盤を同じくすると言える。その意味で、慈悲と忠節は同質の部分を持つと言えよう。これは態度における同質性という観点から導きえたことであるが、これに加えてさらにもう一つ指摘しておくべき点がある。それは双方に見られる「和」という共通点である。

諫言・異見は、和の道、熟談にてなければ、用に不立候。きつと仕候申分杯にては、当り合に成て、安き事も直らぬもの也。(1-152)

ここにあるように、諫言・異見ともに相手との和合が重要な要素となっている。何故なら和合が成立しなければ、双方は対立し合い、十全な関係が成されないまま何事も成し遂げられな

いからである。逆に言えば、相互の意思の疎通が「和」によってはかられれば、万事はうまく行くのである。縦との関係であれ、横との関係であれ、相互の「和」がその根底にあると考えられる。

そしてさらに、諫言という行為に限って言えば、諫言における主君への忠節は、単に主君との和のみでなく、奉公人相互の和によって支えられている。主君への諫言は、数ある奉公の中でも第一の忠節と言われるものだが、常朝はこれに関して「奉公人の至極は、家老の座に直り、御意見申上ことに候」(2-140)と述べる。つまり、出世をして主君に直接諫言を行う立場に上りつめることが、奉公の究極なのである。この考えからは、家老というそれにふさわしい立場でなければ諫言は許されないという分相應を守る考え方が導かれる。実際、常朝は「諫言の道に、我其位に非ずば、其位の人に云せて御誤り直る様にするは大忠也」(1-123)と言う。諫言とは誰にでも許されるわけではない特別な「忠」である。そうしたとき、主君を純一に思う下の立場の奉公人はどうすべきか。諫言する資格ある人を通じてその「忠」を全うするしかない。すなわち、間接的な「忠」の成就として、人に諫言させるのである。

このとき、諫言を言わせるのは同じ奉公人である。もちろん、役職における階級差はあるが、主君の為に身を捨てている点では同じである。注目すべきは、この同じ立場の奉公人に諫言をさせる前提となるものが、奉公人間の揺るぎない連帯の絆であるという点である。「此階の為に諸人と懇意する処也」(同)というのはその謂である。つまり、いざというとき意思の疎通をはかり、重要な諫言をも任せることが可能なように、その足掛かりとして普段からの「懇意」が必要なのである。奉公人における横の関係にみられる「和」は、こうして主君に対する忠節の最たるもの、諫言の成功の基盤を支えているのである。

以上のような諫言の場に限らず、普段から心掛けられた「和」は、奉公人に一味同心、心合わせての奉公を可能にさせる。誰一人として主君から心をそらさず、求心的に主君に向かいあうことから導き出されるものは、究極の忠節にほかならないであろう。横の関係の「和」はかくまで重いのである。

以上の考察により縦及び横の関係においてその重要性がクローズアップされてきた「和」は、一言で言うならば、深い相互理解というものであろう。鍋島藩における人間関係をつきつめたときに、おそらくそれは基盤を形成するひとつであると言える。実際、常朝は「和」の形を様々に追究し、鍋島武士の保つべき態度として示している。それではこのような人間関係の根幹となるべき「和」はどのように成立するのか。また「和」を妨げるものがあるとすれば、そしてそれ故に厳しく切り捨てられるものがあるとすればそれは何なのか。次に、この「和」の成立を巡って考察することにより、『葉隠』に描かれる人間関係の基層をあらわにしてみたいと思う。

三、

よりよき奉公－主君との関係－において要請される「和」とは、素直に考えれば同僚たる奉公人に嫌われないこと、積極的な表現をすれば、好かれて信頼されることである。では、好かれ信頼されるにはどうすればよいのか。

それは端的に「私」性の否定に尽きると言える。相手に対し没入し切れない「私」を抱え込むことは、相手と自分との間に隔絶を作ることになるからである。例えば、

自他の思ひ深く、人を惡み、糸せ中などするは、慈悲のすくなき故也。(2-109)

とあるように、自他を隔て、他者は自分ではないとして憎み遠ざける心があるとすれば、それは相手に対する「私」の開示にほかならない。「私」のある分、相手と自らの存在の距離は隔たるのである。そうした状態を指して常朝は、「慈悲のすくなき」状態であると言うが、「私」性の有無はまさしく慈悲の多寡に対応している。すなわち、「私」をなくしどれだけ相手に深く真摯に関われるかは、慈悲の問題なのである。

この点も踏まえ、それではもう少し「私」について考察してみよう。前に述べたように「私」のあることは他者との隔たりを生じさせ、それ故に他者から嫌われる要素でもあった。そうした「私」は端的に言って他者本位ではなく自己本位を志向したあり方であると言える。常朝は日常の立ち振る舞いなどについても「私」の滲み出る態度を批判する。奉公人はよりよき奉公を常に念頭におき、いざというときの一致団結を可能にする為に、意識的に周囲との調和をはからねばならないのである。

自然の時と思ひて心に叶はぬ事有とも、出会度ごとに会釈能、無他事、幾度にてもあかぬ様に心を付て取合べし。(中略)但、売僧・輕薄は見苦しき也。是我が為にする故也。又、人を先に立て、争ふ心なく、礼儀を乱さず、へり下りて我が為あしくとも、人の為に能やうにすれば、いづれ初参会のやうにて、中惡く成る事なし。(1-163)

ここではたとえ自分の意に反しても、他者に接するときには和を乱さぬよう友好的に振舞い、また相手を立てることが示されている。個人的好悪の感情はここに介在を許されない。とにかく「人に悪敷思はれ」ることを避けるために十分な礼儀を尽くす。これは表面的・形式的なものであったにせよ、人間関係の調和をもたらすものであろう。相互の配慮により日常から築き上げられた調和は、いずれその根を堅固に張り、真の調和となるであろう。逆に言えば、普段から調和的な間柄にお互いの身を置いていなければ、本当の和は到底望めないのである。

またこの場合、相手への売僧すなわち嘘や輕薄なおべんちゃらは、適切な態度とされていない。所詮それらは相手に嫌われないようにしよう、という自分の利害に発する態度だからである。上に述べた日常の数々の振舞の眼目はあくまで「私」をなくし、相手へと真摯に純粋に没入していくことにあった。もちろんそれは盲目的なものではなく、十分な配慮のもとで行われるべき質のものであった。

こうした普段からの調和的雰囲気の保持は前に触れた「異見」の際にも効力を示す。そもそも他者の欠点を直すのは困難な業であったが、常朝は「相口の人より云はるゝ異見は能く受るなり」(2-130)と述べ、同じ「異見」をされるのでも、「相口」すなわち互いに話し合うような気心の知れた人からされた方が受け易いと述べる。つまり、気心の通じ合った間柄であれば、相互の欠点も直し易いのである。

このように、奉公人には普段からの間柄の調和的保持が要請された。それは形として求められるのであっても、究極は相互に真に連帯しあう堅固な絆の形成につながるものであった。この形として要請される和に関してもう一つつけ加えておくならば、常朝は外見そのものについて、「利発を面に出す者は、諸人請合不申候。」(1-107)と述べる。常朝は常々鏡をみて風体を整える必要性を説いているが、なかでもこの「利発」を表情として出すことへの批判は注目に値する。「利発」めいた、まるで自分の能力を矜持しているような態度は、奉公人同士の間柄において反感を買いかねないと常朝は考える。「利発」であれば「先諸人請け取らず、帯紐解き入魂されぬもの也」(2-98)というように、「利発」は奉公人間の和を乱す最たるものである。因みに常朝が代わりによしとするのは「うやうやしく、にがみ有て、調子静になる」(1-107)風体である。これは過度の自己主張をせず、他者との調和をはかりつつも落ち着いた確固たる自己の存在を表出しようとする態度であろう。この落ち着いた態度は「私」に囚われず、他者に対して開かれた自己を持つといった余裕さえ表していると言える。

外形に関して、以上「利発」を和を乱す要素であると述べてきたが、この「利発」は実際の奉公の中身においても当然回避すべきものである。その具体的根拠としては「談合」が挙げられる。「談合」とは奉公人同士がよりよき方策の為に相談することであるが、これは奉公そのものの質如何を左右するものであり、非常に重要な行為であると言える。「談合」が成立するにはやはり、相互の間に和が存することが前提である。「談合」の際に自分の智を他に長けたものとして矜持し、自分の意見を強硬に主張するのは、和の破損の意味でも、よく話し合った上で最上の意見をまとめ、よりよき奉公につなげることを不可能にする意味でも、無益なことである。すなわち、自らの「利発」の発揮は奉公人の理想的な連帯の働きを妨げてしまうのである。

ただ誤解のないようにつけ加えておけば、常朝は「利発」等の智一般を全て否定するわけではない。むしろ常朝は別の位相での智を掲げ、それを重視する。常朝は武士が内面に備えるべき徳として智・仁・勇を掲げ、智について次のように述べる。「智は人に談合するばかり也」(2-7)つまり常朝は、「私」的な色彩の強い、慢心や自己主張になりかねない「利発」ではなく、それを乗り越えて和をもって奉公人同士で談合する態度により価値の高い「智」を見出しているのである。

このように、「利発」は奉公人の関係を乱す要素の最たるものであった。そもそも常朝にと

っては「利発」は「智恵・利発ほどきたなきものはなし」(2-98)とまで言われる程、徹底的に忌避すべきものであった¹⁰⁾。それは横の関係のみに留まらず、主君との関係においても当てはまる、鍋島武士の直面する人間関係を巡る根本的な問題であると言える。「利発」の持つ「きたなさ」が人と人とのあいだに隔てを生じさせるのである。

では「きたなさ」が隔てを生じさせるとはどういうことか。「利発」のどのような面が「きたなさ」と言われるのだろうか。「きたなさ」とは「私」性そのものを指すと言えるが、端的には相手に関わっていく際の心性や態度、及び行為等における不純度の高さを示している。「私」が不純性、不透明性の故にきたないと呼ばれるのは日本の伝統的心性によるものであろう。それはともあれ、もう少し詳しく、主君に対する態度を例にとって考えてみると、次のような常朝の言説は大いに手掛かりとなる。

山崎蔵人の「見へ過る奉公人はわろき」と被申候は名言也。忠の不忠の、義の不義の、当介の不当介など、理非邪正の当りに心の付がいや也。無理無体に奉公に好き、無二無三に主人を大切におもへば、夫にて澄こと也。(1-195)

ここで常朝は、奉公における態度に何ら理非邪正の介在を認めていない。それよりも何よりも「無二無三」に主君に向かう態度が尊ばれるのである。常朝は理非邪正の介在を「二つに成がいや也」(同)という理由で嫌うのであるが、それは奉公そのものが対象化され、その分奉公の主体と奉公の間の距離が生じることを指すのであろう。具体的には「役儀を見立、好み、主君・頭人の気風をはか」る(1-160)というような、奉公に際して雑多な事柄―その多くは自分の利害損得に関わるものであるが―を考えてしまい、「奉公三昧」から程遠い状態を導くからこそ、理非邪正の類いは否定されるのである。理非邪正の介在、それはその分主君に向けられない心の不純さを示すのである。

ここでは理非邪正という概念で考えたが、これは今まで否定的に見られてきた「利発」と同文脈で解してよい概念であろう。いずれも自分の存在が相手に対して完全に向けられないときに潜む「私」なのである。相手に対する没入の不完全さ、それがまさしく「私」であり、その不完全さ、不純さが感覚的にも道義的にも「きたなさ」と呼ばれるのである。

以上は主君に対する奉公という文脈で考えた例であったが、常朝は繰り返し繰り返し、奉公の純一無雑さを指摘し、強調している。奉公人が主君に対する態度として「奉公三昧」に徹するということはしかし、主君への関係の文脈のみで捉えるべきでないことは、今まで常に留意してきた点でもあった。すなわち主君への純一無雑さは、奉公を実際に実践している奉公人の間柄の純化でもあるのである。言い方を変えれば、奉公人一人一人が主君への純一無雑な思いを抱き行為するからこそ、横の関係も不純なもの含まれない、質の高いものになるのである。こう言えば、やはり横の関係の根底にあるのは縦の関係であり、全ては結局主君に帰着するのではないかということになるかもしれない。確かに、主君という全ての奉公人に対する求心性

は疑う余地のないものである。しかし、逆に次のように言うことも可能ではなかろうか。横の関係における純一無雑さこそが、直接的な主君への関係を支えている。奉公人の間に繰り広げられる「利発」などの「私」性を排除した上で成立する「和」、そしてたえず人の為になろうとする他者本位性としての「慈悲」、それらが純一無雑な関係の具体的様相であった。この横の緊密かつ堅固な絆が、鍋島武士の作り出す鍋島藩という特殊な場での特殊な人倫に、真実なるものとしての基盤を与えているのである。

ともあれ、横の関係であれ縦の関係であれ、以上の考察からは、人倫を支えるものの何たるかが浮き彫りにされる。眼前の他者—奉公人であれ主君であれ—は、それに向かう主体にとりないがしろにしてはならない存在の重みをもって対峙する。その重みは他者に賭ける誠実さ、真摯さによって向かい取られねばならない。そうした関係を一言で言うならば、「実」にほかならないと言える。他者を欺かず、現実に対する他者の存在を誠実、真実に受容する、ということである。それは現前の他者に関わっていくしかないという選択の余地の無さからくる切迫感や、絶えず他者に向かいあっているという意識からくる緊張をも伴う、ある種厳しさを付随するものでもある。しかし一方、それが「実」なる行為である限り、「実」なる結果も保証される。「実」に接すれば「実」によって応えられる。そのような相互関係の成立も同時に考えられている。鍋島武士における人倫、それは自他の間の「実」なる交流において成立しているのである。

四、

「実」という概念をやや唐突に使用した感はあるが、常朝の言葉に即してもう少しつめてみよう。例えば常朝は利発や智恵との関連で次のように述べる。

智恵有人は、実も不実も智恵にて仕組、理を付て仕通るとおもふ物也。智恵の害に成る所也。何事も実にてなければのうぢ無きものなり。(傍点論者、2-10)

ここで常朝は何においても「智恵」で考え、理詰め^{りきめ}に事を処す態度を「実」に対比させて批判する。いわば「智恵」中心の振舞は不実なのである。常朝が何においても優先するのはほかならぬ「実」なのであり、その点は引用の最後の文に示されている。つまり、常朝にとって「智恵」や理、そして「利発」なども含めた一連の態度は「実」の対極にあるのである。「実」であれば「のうぢ無き」、すなわち何事もうまく行き、長続きする。「実」は物事の成就に直結するのである。

そうした「実」は、何がなくとも奉公人としての武士に求められた。「何某は、不弁には見ゆれ共、実が有故にて奉公人」(2-98)と言われるように、気が利かなかったり不器用であったりしてもそれは第二義的な事柄である。それよりもまず、「実」があることが重要なのである。「万事、実一つにて仕て行ば済もの也」(2-31)この言葉は「実」の重さを端的に示し

ている。

さらに、「実」のイメージを補強するならば、常朝は次のようにも言っている。

何やうの悪人にて、直さずには置くまじきと思ふべし。不了簡の者ほど、不便の事也。色々工夫して直せば、不直といふ事なし。成らぬと云は、成し様たらざる故也。何某子を、諸人悪みて、かゝらぬ生付なれども、祖父以来、頼といわれた一言故に、今不捨、毎朝仏神に祈誓いたし候。誠は天地に通ずるものなれば、験あるべし。(中略) 人の好かぬ悪人ほど懇意にして通りたり。(2-130)

ここでは今まで話題にも取り上げた奉公人間の「異見」に関わる常朝自身のエピソードが扱われている。ここで注目すべき点は、まず第一に常朝の堅固な意志である。常朝は奉公人の中でも悪人とされ、周りから見放される存在であっても必ず直そうとすべきであり、また直ると考えている。むしろ、悪人とされる存在にこそ、一通りでない「懇意」を必要とするのである。どんな存在でも必ず取り柄があると確信する常朝は、心底から尽くす誠が必ず通じ、相手を改善に導くと考える。ここからは、鍋島藩内の奉公人は誰一人として脱落させず何らかの役に立たせるといった使命感のみならず、誠を尽くせば通じるといった真摯な態度の導く結果への確信が読み取れる。ここでは、常朝は誰からも憎まれているどうしようもない存在を、祖父の代から世話を頼むと言われた一言故に引き受けているが、それは義務感というよりもまず、自分の眼前の存在を誠によって丸ごと受容するという覚悟のもとでの行為であろう。引用部分では、常朝は自ら様々に努力するのみならず、その真摯さを神仏への祈願にも向けている。いうまでもなく祈りの内容は「何某子」の改善であるが、神仏への祈願と「何某子」のために尽くす誠は、同根でないかと考えられる。祈願も「何某子」への誠実真実なる思いから出て来ているからである。「誠は天地に通ずる」と常朝は言うが、これは他者に対してもあてはまるのである。

以上の例では「誠」の概念が出てきたが、これは今まで述べてきた「実」と同質と考えてよいだろう。そこから導き出される「実」のイメージは、事柄の成就、それが人間ならば相手に通じるということであろう。「実」に即せば相手との虚偽ではない真実の、空虚でない中身のある関係が構築される。

この「実」のイメージから再び想起されるのは、最初の方で中心的に扱った「慈悲」である。「慈悲」こそは「実」を根底とし、「実」を具体化したありようであった。再度確認しておくと、「慈悲」は人の為になろうと他者本位に働きかけるあり方であった。換言すればそれは、相手の存在を受容しようという積極的な心性である。

大気と云は大慈悲の義也。神詠に「慈悲のめにくしと思ふ人あらし科のあるをば猶も哀れ」。広く大なる事限りなし。普くと云所也。(中略) 何事も君父の御為、又は諸人の為、子孫の為とすべき、是大慈悲也。慈悲より出る智・勇は本のももの也。慈悲の為に罰し、慈悲の為に働く故、強て正しき事限りなし。我為にするは、狭き少き小気也。悪事と成也。(1-178)

ここに表されているように、「慈悲」は自分のことのみを考える「小氣」と対極にある「大氣」である。「大」とは広く遍く他者に対して開かれていることの謂である。各々の立場にしたがって、君父の為、或いは同僚の為、というように現前の他者に対して「慈悲」は開かれる。

そしてさらに重要なことは、こうした普遍性、包括性を持つ「慈悲」が、智や勇などの他の徳目をはじめとしてあらゆる行為の根本にあるということである。全ての行為は、「慈悲」が根本にあってこそ正しいものとされる。換言すれば、「慈悲」という「実」なるものが全て行為に中身を与え、価値を与えているのである。

「慈悲」＝「大」＝「正」と、「我為」＝「小」＝「悪」の対立図式は、鍋島藩の人倫を貫き、根底から支えている。本論では特に横の奉公人同士の関係に着目して論じてきたが、「慈悲」の持つ「大」性は、鍋島藩の人間全てを包み込んでおり、またそうしたものであるべきとして、常朝に位置付けられているのである。

以上のように考察してきたとき、鍋島藩の人倫は、相互に和睦し、相互に思い合う温かな雰囲気包まれたもののように見える。がしかし、『葉隠』に見える人間関係、特に自己の定位の仕方についてみると、それだけではすまされぬ側面があるのも見過ごしてはならない点である。実際それは、武篇という側面、戦国来の理想像をひきずる武士としての武士の側面を見ると明らかになる。武士としての武士は、他者との和合をはかり、他者本位に考え行為するのは対極のあり方を求められている。すなわち、「於武道おくれ取申間敷事」（「夜陰の閑談」）といわれるように他者におくれを取らず、「大高慢」という限りない自負心、確固たる自己の感覚をもつ、他者に屹立するあり方である¹¹⁾。

こうしたあり方は今まで論じてきたありようとともすれば矛盾するように受け取られることであろう。しかし、常朝の描く、理想の鍋島武士像には、そうした不協和音はあまり感じられない。今回中心的に述べてきた奉公の場面においても、じつは「一人被官」というような他者本位では括れぬ強い自己の姿が見られる。武篇と奉公という二側面を持つ鍋島武士¹²⁾においては、その両者が厳然と違いをきわだたせつつも、相互に相通う部分をも併せ持つといった、微妙なバランスを保った共存が見られると言える。それ故にこそ、鍋島武士のありようは、単純な一定式で括りきることを許さぬ面白さを持ち、武士ではない、しかも現代に生きる我々にとり魅力的であり続けるのだろう。ともあれ、残る問題としては、今回明らかとなった他者本位的、包容的な人倫関係に、確固たる自己を持つ武士としてのありようをどう組み込み、関連づけていくかということが挙げられよう。いずれにせよ、総合的な視点を入れて論じ直す必要はあろう。

また、蛇足的なことではあるが、他者との関係を支える「実」が、本当にそれほど有効なものであるか否かという問いも成り立つ。常朝の『葉隠』的世界の中では、「実」は絶大なる確信をもって描かれていた。そこではもし、事が成就せず、他者に何も通じないならば、「実」の

不足、不純度の高さとして説明されるだろう。「実」であるか否かは、現象として表出したものによって実証される。それ以外に「実」を「実」と判断する基準はない。この点はどのように解決すべきか。

じつはこの問いは、『葉隠』に留まらず、日本の伝統的倫理観全体にも通じる問題である。誠実であればそれでよいのか、誠実であるとはそもそもどういうことか¹⁹⁾。客観的倫理規範に対する意識が稀薄であるとされる日本において、この大きな問いは、ずっと問われ続けなければならないだろう。また機会を見て検討してみたい。

了

注

- 1) たとえば和辻哲郎は、『日本倫理思想史』第五章献身の道德の伝統として武士道（『和辻哲郎全集』第十三巻、岩波書店）において、『葉隠』の主従関係を「献身的な愛情そのもの」に「絶対的な意義」を認めようとするものとして捉えている。
- 2) 丸山真男は、吉田松陰において、「『没我的』忠誠と主体的自律性、絶対的帰依の感情と強烈な実践性との逆説的な結合」『忠誠と反逆 転形期日本の精神的位相』ちくま学芸文庫 1998、P.28）を見出し、それを「『葉隠』的エートス」に通じるものと評価している。
- 3) 以下、『葉隠』からの引用は日本思想大系『三河物語 葉隠』（岩波書店）所収のものによる。引用に際しては、聞書 1 の 2 条からのものであれば（1-2）のように本文中に併記した。適宜表記を改めた箇所もある。なお、解釈については『日本の名著 葉隠』（中央公論社）、『日本の思想 9 甲陽軍艦、五輪書・葉隠集』（筑摩書房）の現代語訳を参照した。
- 4) たとえば、1-34、1-39、1-47、2-74、2-97、2-118、2-126 等挙げれば枚挙にいとまがない程、僧の言説やエピソードが『葉隠』には見られる。引用されるのは、常朝二十一歳の時（延宝 7 年、1679）仏法の血脈を与え、下炬念誦（生きながらの葬式）をも行った、鍋島藩菩提寺である高伝寺の湛然（堪然）和尚をはじめとして、鈴木正三、雲居、了為などの沢山の人物である。内容としては、2-32 のような鈴木正三の言葉「身は無相の中より生を受」を色即是空・空即是色で解釈した非常に仏教的色彩の濃いものや、2-74 の風鈴をかけるのは音を愛でるのではなく風を知り、火の用心をする為だという湛然和尚の一見仏教とは無関係な言説等、実に多彩である。『葉隠』における僧の言説・エピソードについては、小池嘉明の『葉隠武士「奉公」』第五章傑僧外伝（講談社学術文庫、1999）に詳しい考察がなされている。氏はとくに、湛然の「慈悲」の考え方が常朝に多大な影響を与えたと考え、常朝に「慈悲」の開眼をさせたとし、両者の関係を重く見ている。（P.373-395）
概して『葉隠』の基調である「私」性の徹底排除や、修行における「知非便捨」の重視は、確固たる自己への執着を否定する仏教の教えと通じるところがあると言える。したがって、常朝と交流のあった僧がその思想形成に何らかの影響を与えたということは間違いではない。ただ、常朝の思想の枠組みが仏教であると言ってしまうと、そこには検討の余地がある。何故なら武士の価値観はあくまで現世に根づき、仏教のそれは来世に根づくからである。『葉隠』的世界観と仏教の交流と相違について明らかにしたものに、菅野覚明「武士道と仏教—『葉隠』の「我一人」をめぐって」（『東アジアにおける仏教と土着思想の交渉に関する総合的研究—平成 8 年度科学研究費補助金〔総合研究（A）〕研究成果報告書』1997 所収）があるが、この論文の厳密かつ慎重な視点が、『葉隠』と仏教の交渉を論じる際には必要不可欠と思われる。
- 5) 『仏教語大辞典』（中村元編、東京書籍）によると、慈…いつくしみ。思いやりの心、ことば、行い。楽しみを与える情け深さ等であり、悲…あわれみ。苦しみをのぞくあわれみ等とされている。仏教の慈悲と『葉隠』における慈悲の相違については、李梨花「死の観点から見た武士道」（『日本人の「武」の観念をめぐる倫理思想史的研究—「文」との関係を中心に—平成 8-10 年度科学研究費補助金（基盤研究（B）（2））研究成果報告書』1999 所収）に詳しい分析がなされている。氏は、仏教の慈悲は仏という絶対者から衆生へと下されるものであり、『葉隠』のそれは現世に場が限定され、現世における人間のあいだに交わされる思いやりの心であるとし、両者を絶対的なものとの交流と有限なもの同士の交流というように厳密に区別している。
- 6) 拙稿（『鍋島武士と「恩」—『葉隠』—試論』前掲書所収）参照。なおこの論文では、主君と奉公人との間柄を「恩」を軸として明らかにしようとしている。

- 7) 「奉公人の打留は、牢人・切腹に極りたると兼て可覚悟也」(1-92)、「我等生世の内に奉公方にて牢人・切腹して見すれば本望至極也」(2-111)等。
- 8) 1-12、2-62、2-64等参照。「一人被官」とは、奉公人の持つべき覚悟であり、主君に対してひとり向かいあう純一な心性を示す言葉である。1-12と2-64の言葉は常朝自身の肉声として語られており、殊更、自分の身を擲って主君と一体化しようとする真摯さが生々しく伝わってくる。
- 9) 諫言のエピソードも、それが代表的な忠節とされる為か、かなり沢山扱われている。たとえば1-52、110、124、152、2-114、140、141などである。諫言は基本的に「私」の名声を求める利己的な態度からではなく、主君本位に行うことが求められた。本文中でも触れたが、主君に諫言しうる立場、家老になることが奉公の至極であるが、家老になることを求めるのは、自分の名利(出世)のためではなく、主君の為であり、よりよき奉公の為である。このことを常朝は「奉公人名利」(2-141)と呼び、「私」的願望と厳密に区別をしている。
- 10) 「利発」「智恵」「理」等への否定的見解は随所に見られる。挙げておくと1-5、113、134、160、2-61、62、112等である。「我智恵一分の智恵ばかりにて万事を成す故、私より天道に背き、悪事を成也」(1-5)と例えば常朝はいい、私の「智恵」で物事を処するとそれは「きたなく、手弱く、せば」(同)きものであるが故に「悪」につながるとする。私一人の智恵の対極にあるのが本文でも触れた「談合」であり、「人に談合する時は、迦なく、悪事有べからず」(1-6)というように、良い結果をもたらすとされる。私の智恵が否定されるのは、その固定的・一面的視野により物事を見損なう点があるからであろう。「談合」は諸人の広い多様な見解を前提とするもので、その分常朝は物事の本質を掴むことができるとして、その態度を尊重するのであろう。
また、本文で触れなかった「武道」に関していえば、「智恵」や「分別」は人におくれを取らせるものである故に否定された。そのおくれは、「物が二つ」(1-139)になり不純度が増すことにもつながる。いざというときは理や分別を介在させる「本気」(1-113)ではなく、それら乗り越えた「死狂い」の境地が要請される。つまり「武道」の完全遂行においても、「智恵」等はそれを妨げる「きたなき」ものと位置付けられているのである。
- 11) 鍋島藩の武士は「武篇」と「奉公」の二側面を持つ存在である。(詳細は注12参照)「武篇」において求められる武士像は、確固たる自己を持ち、堂々と他者(敵)に対峙するそれとして描かれる。それを端的に示すのが「大高慢」という言葉であろう。「大高慢にて、吾は日本無双の勇士と思はねば、武勇を顕すことは成がたし。」(1-47)というように「大高慢」という心性は、武士として立つときの支柱となっている。「武篇」とはそもそも「平生にも人に乗越したる者にてなくば、成まじく候」(1-83)というように他者を凌駕することを求めるものである。他者の凌駕は、自己を支える「大高慢」によって可能となる。このように、武士としての武士の場面においては、他者との調和とはそぐわない態度が要請される。しかし、この場合の強固な自己は、調和の際に排除せられる「私」とも異なるものであろう。この自己も、「武篇」ということに純一無雑、無二無三になっている状態を示すものだからである。「大高慢」は表面的には奉公人としての武士のあり方と矛盾するようにみえるが、奉公人の立場においても「一人被官」の姿勢があるように、その基盤は同じなのではないかと考えられる。すなわち、対象に対する純粹無雑さという点においては同質なのである。
- 12) 注11でも触れたが、鍋島武士には重要な二側面、「武篇」と「奉公」がある。前者は、戦国時代の理想的武士像をひきずるもので、敵と対し、実際の「死」をも想定した上で、確固たる自己、死をも厭わぬ揺るぎない覚悟を求められる場面であった。後者は『葉隠』の同時代的世界観に基づくもので、もはや戦闘が非常時にすぎなくなっている平穏な世の中で、主君に仕えるというこ

とが武士の主要な仕事となった場面であった。したがって両者には明確な相違が存するが、「まじり物有ては道にあらず。奉公・武篇一片に成事心懸くべきなり」(1-138)、「物が二つになるが悪敷也。武士道一つにて他に求る事あるべからず」(1-139)という常朝の言説を踏まえると、それらは一つの「武士道」に括り込まれる同根のものとして扱うべきであろう。なお、今までの研究では有名な「武士道と云は死ぬ事と見付けたり」(1-2)の一節のもと、「武篇」にやや傾いたものが多かった感がある。余り光が当てられなかったもう一方の側面「奉公」の意義を体系的に論じた小池嘉明『葉隠—武士と「奉公」』(講談社学術文庫、1999)はその意味でも、『葉隠』研究に新しい視点を提供していると言える。

- 13) 和辻哲郎の『日本倫理思想史』以来、日本の伝統的倫理観の一つとして心情の純粋性に価値を置く考え方が指摘されてきた。その系譜は古代の清明心、中世の正直(セイチョク)、そして近世の誠と連なるものである。一般的な言葉で表現すればそれらは誠実という概念に括られようが、この誠実が孕む問題について問題意識を持ち、独自の日本倫理思想史の枠組を構築してきた研究者に相良亨がいる。相良は和辻を引き継ぎつつも、誠実が方向性を欠くものであり、その尊重が客観的規範たる「理」の否定につながるとして問題点を挙げる。氏の狙いは、我々が伝統的なものとして受け継ぐものを正当に評価し直した上で、それを引き受ける現代の我々はいかに生くべきかを提示することにある。日本倫理思想史の研究においてはこうした、過去の概念の吟味がじかに切実な現実に生きる我の問題に直結する、といった姿勢が必要不可欠であろう。なお氏の誠実を巡る論考は、『誠実と日本人』(ぺりかん社、1980)にまとめられている。